

Dragana KUJOVIĆ\*

## PRILOG TUMAČENJU ORIJENTALNO- -ISLAMSKOG IDENTITETSKOG ZNAKA U CRNOJ GORI

Sažetak: Identitet je, pojedinačni ili kolektivni, višestruk. Pojedinaac i kolektiv ne mogu biti svedeni na jedan identitet i u vezi s tim ni kulturni identitet ne može biti sagledan bez svih elemenata i atributa koji ga sačinjavaju. Identitet se uspostavlja razlikom prema Drugom. Svijest o „tuđem” dovedena je u pitanje kada razmišljamo na nivou multikulturnog, kada se isti elementi rasprostiru u pluralnom identitetskom krugu, objedinjeni zajedničkim imeniteljem. Orijentalno-islamski identitetski znak, koji na našim prostorima možemo nazvati i elementima prepoznavanja osmanskog nasljeđa, uočava se kao prateći dio naše sveukupne kulturne prošlosti, odnosno sadašnjosti.

*Ključne riječi:* identitet, simbol, orijentalno-islamski, lokalna tradicija

NESPORNO je da se u današnje vrijeme napredak i razvoj na globalnom planu poistovjećuju s hrišćanskom Evropom i da tekovine tog dijela svijeta predstavljaju dominantni, prioritetni i referentni civilizacijski model. Sve drugo, nastalo npr. na Istoku, ima prirodu marginalnog, egzotičnog i za bliže bavljenje ili preuzimanje realitvno neproaktivnog. Odatle, naše se „suočavanje s prošlošću” i istorijom viševjekovne borbe za oslobođenje od „turskog jarma” u Crnoj Gori, gotovo po pravilu, kreće između dvije krajnosti. Ne možemo se oteti utisku da je, s jedne strane, primjetno određeno nepoznavanje preostalih tragova onoga što se naziva osmanskim nasljeđem i, na drugoj, vidljiv napor prenaplašavanja uloge osmanskih Turaka na balkanskom prostoru. Govoreći o „spoljnim znakovima” orijentalno-islamske kulture, prije svega uzimamo u obzir cijeli niz svjedočanstava — muzejskih, spomeničkih, lingvističkih, običajnih ili segmenata popularne kulture. Stereotipi

---

\* Dr Dragana Kujović, Istorijski institut UCG, Podgorica

o „kulturnoj prijatnji islama i Turaka” i „islama kao neprijatelja i rivala hrišćanstvu, koji koristi hrišćanske istine u svoje svrhe” (Hourani 1989, 236) stvaraju ambijent kontinuirane i energične simboličke i faktičke potrage za nekadašnjim osvajačem, zbog čega jedan dio vrijednih fragmenata orijentalno-islamskog nasljeđa danas možemo naći u muzejskim i arhivskim fondovima daleko od Crne Gore.

Ova studija je podijeljena u tri segmenta. Predmet razmatranja su najprije terminološke nedoumice u imenovanju orijentalno-islamskog identitetskog znaka, zatim artefakti orijentalno-islamskog segmenta materijalne kulture Crne Gore, kao dijela kulturnog sistema koji je dobio svoj muzeološki izraz, i percepcija orijentalno-islamskog identitetskog znaka, odnosno moguće čitanje određenih kulturnih tekstova, kao odraza novih stvarnosti i mjere usklađivanja naših mentaliteta između ideja koje su preovladavale tokom istorije i vremena koje dolazi.

### *Terminološke nedoumice*

Identitet orijentalno-islamskog ili, u posljednje vrijeme sve više u obratnom redosljedu komponenti složenice, islamsko-orijentalnog nasljeđa najčešće se na našim prostorima izjednačava s odrednicom „bošnjačko-muslimanski”. Drugim riječima, polazeći od činjenice da kultura islamskog istoka ima svoje geografske pododrednice i prepoznatljiva je kao jedno prezime svih svojih lokalnih imena, odrednica „bošnjačko-muslimanski” predstavlja precizno upućivanje na sasvim konkretan značenjski okvir. Izmjestimo li razmatranje na širi balkanski kontekst, neminovno se složenica „bošnjačko-muslimanski” svodi na svoj drugi dio, s obzirom na to da su baštinici i stvaraoci orijentalno-islamske kulture na prostoru Crne Gore i šire na balkanskom prostoru Muslimani. U tom smislu, među terminološkim određenjima onoga što je nastajalo pod ozračjem islamskog istoka najširi, akademskom tradicijom ovjeren nazivni okvir je svakako „orijentalno-islamsko” nasljeđe. Uz ovo određenje, kako je rečeno, paralelno je u upotrebi naziv „islamsko-orijentalno” nasljeđe, koji ima nešto niži stepen terminološke neutralnosti, budući da očigledno isticanje komponente „islamsko” dovodi u pitanje svrsishodnost upotrebe drugog dijela složenice. Naime, u tom slučaju naziv „islamsko nasljeđe” direktno, dovoljno i naglašeno upućuje na civilizacijski krug kojem određena zaostavština prošlosti pripada. U nekadašnjim pokušajima omeđivanja kulturne tradicije i prakse koja je nastajala pod okriljem osmanske dominacije na ovim prostorima, zaostavština spremljena u arhivske i muzejske fondove, zajedno s drugim segmentima preostalim iz

tih vremena nazivana je osmanskim ili turskim, odnosno osmansko-islamskim nasljeđem. Posežući za ovim nazivnim određenjima, rizikujemo da bude isključena činjenica da je riječ o tekovinama oblikovanim prema uticajima lokalne kulturne morfologije i da tada o ovom nasljeđu govorimo kao o statičnoj tvorevini minulih vremena osmanske i postosmanske istorije na ovim prostorima. Isto tako, s obzirom na to da sljedbenici ove tradicije u današnje vrijeme u Crnoj Gori i šire pripadaju definisanom nacionalnom „bošnjačkom”, „muslimanskom” ili „bošnjačko-muslimanskom” korpusu, naziv „osmanski” ili „turski”, ukoliko ne označava osmansku pisanu građu, zbog mogućih ozbiljnih nedoumica, nije nikako srećno rješenje i zato bi svakako trebalo da bude zamijenjen fleksibilnijim, krovnim nazivnim okvirom — „orijentalno-islamski”, koji pomenuti kulturni identitet priključuje širokoj civilizacijskoj porodici islamskog istoka u opoziciji i interakciji s tekovinama zapadne, hrišćanske, evropske kulture. Ponekad naziv „balkanski” upućuje zapravo na ono što nazivamo „orijentalno-islamski”, ali riječ je najčešće o specifičnom orijentalističkom diskursu i ta praksa u ovom poglavju neće biti posebno razmatrana.

### *Identitetski znak u višeglasju muzejske postavke*

U ovom segmentu rada pokušaćemo da artefakte materijalne kulture orijentalno-islamskog segmenta Crne Gore sagledamo kao elemente kulturnog sistema koji je dobio svoj muzeološki izraz. U tom smislu, prezentovaćemo rezultate istraživanja realizovanih uglavnom tokom 2015. i 2016. godine, ali su takođe korišćeni materijali i podaci prethodno obavljenih istraživačkih uvida. Obavljeni su uvidi i analiza prezentacije fondova orijentalno-islamske označenosti u Crnoj Gori ili porijeklom iz Crne Gore. Istraživački uvidi su ostvareni u sljedećim muzejskim centrima u zemlji: Narodni muzej Crne Gore — Cetinje, Muzej grada — Podgorica, Istorijski arhiv — Kotor, Muzej grada — Perast, Muzej novca CBCG — Cetinje, Zavičajni muzej — Bar, Zavičajni muzej — Bijelo Polje, Polimski muzej — Berane, Zavičajni muzej „Ganića kula” — Rožaje, Zavičajni muzej — Bar, Zavičajni muzej — Ulcinj, Zavičajni muzej — Pljevlja. U namjeri da predočimo širu istraživačku sliku, korišćen je materijal prikupljen u ranijim istraživanjima, i to iz Gazi Husrev-begove biblioteke u Sarajevu, Arhiva HAZU (Orijentalna zbirka), Sveučilišne knjižnice u Zagrebu, Arhiva SANU (Orijentalna zbirka), Univerzitetske biblioteke „Svetozar Marković” — Beograd, Muzeja grada — Split, Etnografskog muzeja u Beogradu i Zemaljskog muzeja u Sarajevu.

Može se reći da je daleko najbogatiji fond materijala orijentalno-islamske označenosti u Crnoj Gori pohranjen u Zavičajnom muzeju u Pljevljima, ali bez odgovarajućih uslova i prostora za bilo kakvu postavku. Muzej koji sadrži pretežno materijal ovog karaktera jeste svakako muzej „Ganića Kula” u Rožajama, s pristojnim fondom etnografskog materijala i nekoliko vrijednih artefakata pisane građe. Polimski muzej u Beranama nedavno je pod okrilje svoje biblioteke preuzeo i fond knjiga na orijentalnim jezicima iz Arhivskog odjeljenja — Berane, pored tri vrijedna rukopisna primjerka pod br. 164, 165, 166 (pohranjeni u depou muzeja), koja su dosad činila dio fonda ovog muzeja, i uvrstio ih na spisak, naslovljen *Revalorizacija Zbirke knjiga stručne biblioteke (Arhiv — Berane)*, br. 572–633. U postavci Zavičajnog muzeja u Bijelom Polju prevladuje etnografski materijal. Ovakav pristup uglavnom ga ni u čemu ne odvaja od uobičajene muzejske prakse u zemlji. Muzej, inače, posjeduje jedan islamski rukopis (Ibrāhīm al-Ḥalabī *Munyat al-mušallī* ili *Šarḥ munyat al-mušallī aš-šagīr* (popularno: *Halebi sagir*), prepisivač: Muḥammad ibn Ramaḍān, 1172. h. / 1758). Između toliko puta popisanih predmeta iz etnografskih zbirki i trofejnog oružja koji su pohranjeni u Narodnom muzeju na Cetinju, u zbirci rukopisnih arhivalija na orijentalnima jezicima u Arhivu Muzeja kralja Nikole posebno značajan je, prema našem mišljenju, rukopis (pregament) na persijskom jeziku (prepisao 1087. h. / 1676. g. izvjesni Muhamed sin Alijin), koji, iako vrijedan, nije u ekspoziciji i pohranjen je u kutiji sa različitim osmanskim dokumentima. Muzej grada — Podgorica, Zavičajni muzeji Bara i Ulcinja, u svojim postavkama etnografskog materijala pokazuju nastojanja prezentovanja sveukupnog života pomenutih prostora, bez naglašavanja ili grupisanja posebnih kulturnih segmenata, odnosno njihovih reprezenata. U Zavičajnom muzeju u Baru pohranjeni su artefakti orijentalno-islamske označenosti kao dio istorijskog i etnološkog odjeljenja. Takođe, arheološko odjeljenje posjeduje materijal turske srednjovjekovne keramike iz Starog Bara (period 16–19. vijeka). Zbog nedostatka odgovarajućeg prostora, veliki dio pomenute građe nalazi se u depovima muzeja. Pored pomenutog, Zavičajni muzej u Baru pohranjuje i određeni broj dokumenata na osmanskome jeziku (55 dokumenata, inv. br. 270, kupoprodajni ugovori na arapskom jeziku iz Livara — 9 dokumenata, inv. br. 419, 61 dokument, prepiska o povraćaju imovine — 30 dokumenata, inv. br. 885). Problem relativno malog broja artefakata orijentalno-islamske označenosti u stalnoj postavci ovog muzeja nastoji se prevazići povremenim tematskim izložbenim prezentacijama. Postavka Istorijskog muzeja na Cetinju u svom simboličkom repertoaru prezentuje jedinice iz zbirke oružja ili zastave u izvornom obliku s jasnim islamskim simbolima, odnosno arapskim ispisima, kao svjedočanstva vojne istorije i naravno trijumfa u sukobima s osvajačem.



Sl. 1, 2. Fotografija dijela nekadašnje stalne postavke Zavičajnog muzeja u Pljevljima



Sl. 3, 4. 164, prepis Kur'ana, kožni povez, Gusinje, 1351. h /1913. (Polimski muzej — Berane)

Što se okruženja ili kulturnog susjedstva tiče, artefakti materijalne kulture orijentalno-islamskog segmenta porijeklom iz Crne Gore prisutni su u Etnografskom muzeju u Beogradu, Etnografskom muzeju grada u Splitu, Arhivu SANU i Univerzitetskoj biblioteci „Svetozar Marković” u Beogradu, Gazi Husrev-begovoj biblioteci i Zemaljskom muzeju u Sarajevu, Orijentalnoj zbirci Arhiva HAZU i Sveučilišnoj knjižnici u Zagrebu. Predmete etnografskog karaktera i fotografije na kojima su zabilježeni rituali, svakodnevne aktivnosti ili djelovi naselja izdvojili smo u Etnografskom muzeju u Beogradu, Etnografskom muzeju grada u Splitu i Zemaljskom muzeju u Sarajevu. Rukopisni fond u najvećem obimu



Sl. 5, 6. Rukopis iz Arhiva Muzeja kralja Nikole



Sl. 7, 8. Halebi sagir (Zavičajni muzej — Bijelo Polje)

evidentiran je u Gazi Husrev-begovoj biblioteci u Sarajevu, Arhivu SANU i u Univerzitetnoj biblioteci „Svetozar Marković“ u Beogradu, Sveučilišnoj knjižnici i u okviru Orijentane zbirke Arhiva HAZU u Zagrebu. Svi pomenuti artefakti, odnosno rukopisi, postali su djelovi ovih fondova otkupom ili poklonom. Prema svjedočenjima pojedinih muzejskih radnika, pomenuti etnografski

material, pohranjen u okruženju, prikupljan je pretežno na terenu u oblasti Bijelog Polja, Pljevalja, Rožaja, Bara i Ulcinja, najprije u prvoj polovini, a zatim šezdesetih i sedamdesetih godina prošlog vijeka.

Muzeji u Crnoj Gori popunjavali su svoje sadržaje istraživanjima, poklonima i otkupima. Do današnjih dana stiglo je i očuvano ono što raznorazni pohodi, pohare ovih prostora, „pozajmljivanje” i uzimanje na „revers” nisu zauvijek odnijeli. Neki predmeti su srećnim okolnostima ipak donošeni na mjesto odakle su uzeti, u nekim slučajevima procedure potraživanja traju i danas. Dobar primjer vraćanja posuđenog



Sl. 9. Tanjir s poklopcem, Bijelo Polje (Etnografski muzej u Beogradu, br. 15998)



Sl. 10. Latif Gorani (molitva, 1929, Etnografski muzej u Beogradu, br. 19695)

odnosi se na originalni persijski ćilim (Cetinje, Državni muzej, inv. br. 351), koji se danas nalazi u prostorijama Narodnog muzeja na Cetinju i koji je nakon korišćenja u jednom kancelarijskom prostoru ipak srećno stigao do svog izvornog odredišta. U opadajućem i sve manje podstaknutom stručnom entuzijazmu muzejskih radnika, uslovljenom različitim objektivnim činiocima, čini se da depoi ponekad postaju „vječna staništa” prikupljenih artefakata, a stalne postavke godinama neizmjenjive ili neznatno inovirane ekspozicije materijala. U pojedinim



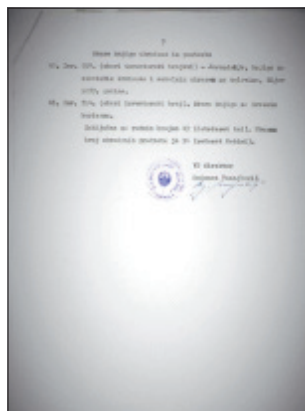
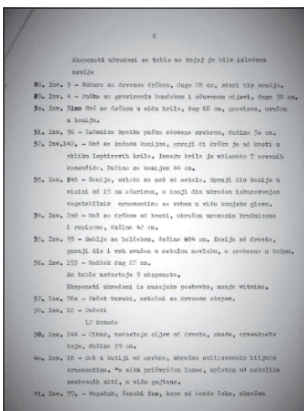
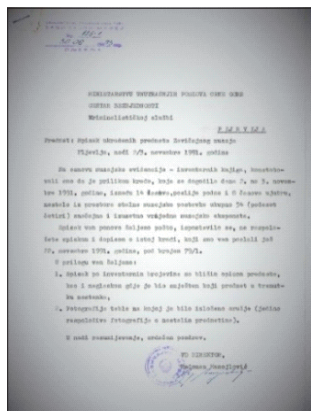
Sl. 11. Kuća muslimanska (Srez Beranski, 1929, Etnografski muzej u Beogradu, br. 10667)



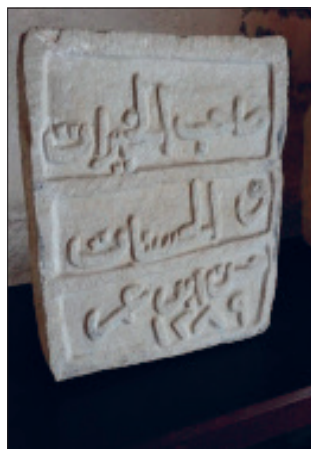
slučajevima uočava se nedostatak informacija o predočnom materijalu, koji je sačuvan, pažljivo pohranjen i izložen, ali nažalost bez odgovarajućeg opisa. Ekspoziti su, u nekim slučajevima, na putu da budu vraćeni svojem muzejskom odredištu, završavali u plamenu, stare arhive bile žrtvovane kao dobar izvor starog papira i mogući način uštede u proizvodnji istog. Među primjerima pustošenja muzejskih fondova je, naravno, i krađa. O tome svjedoči slučaj „persijskog mača”, vrijednog eksponata koji je netragom nestao 2002. godine iz Polimskog muzeja u Beranama. Slično svjedočanstvo je i jedan zapisnik o krađi 43/54 predmeta iz Zavičajnog muzeja u Pljevljima iz 1993. godine:

Sl. 12. Persijski mač, predmet Polimskog muzeja u Beranama (inv. br. 285), nestao 2002. godine (Ovaj predmet je nekada bio svojina Adema Softića, šerijatskog sudije iz Berana, i njegova udovica ga je svojevremeno bez nadoknade ustupila muzeju.)





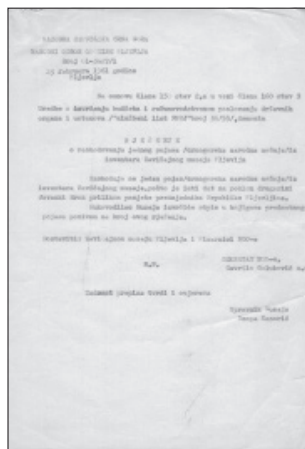
Sl. 13, 14, 15. Zapisnik o krađi 43/54 predmeta iz Zavičajnog muzeja u Pljevljima iz 1993. godine



Sl. 16. Arapski epigrafski natpis iz Lapidarijuma u Kotoru, bez podataka o tome kako i odakle se tu našao



Sl. 17. Ostaci sagorjelog klavira — Zavičajni muzej u Ulcinju



Sl. 19. Rješenje o rashodovanju jednog pojasa iz Inventara Zavičajnog muzeja u Pljevljima, jer je dat na poklom Jovanki Broz (1961)



Sl. 18. Cetinje, Državni muzej, inv. br. 351



Sl. 20. Naredba Islamskog starješinstva da se stara arhiva ustupi fabrikama hartije kao sirovina (1949)

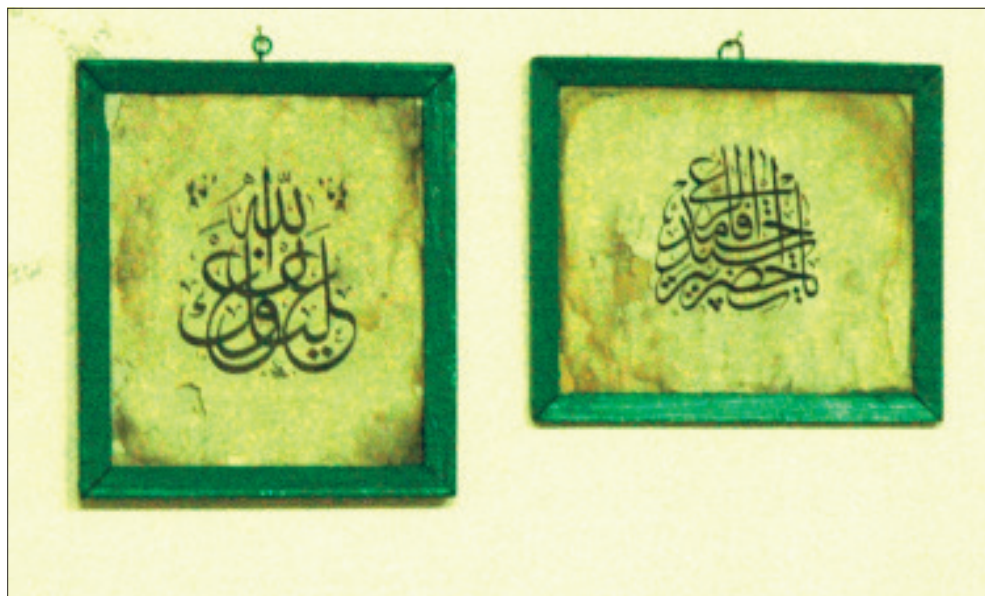
na bolji način pohranjeni u većim i solidnije opremljenim ustanovama? Iz Polimskog muzeja je, npr., 1988. godine 25 arheoloških predmeta s lokaliteta Beran-krš u tadašnjem Ivogradu predato Istorijskom muzeju Crne Gore na Cetinju. Spisak predatih predmeta je zaključen brojem 25, ali, kako se navodi u dokumentu, „nastaviće se upisom predmeta koji se nalaze u Zavodu za zaštitu spomenika kulture na Cetinju”. Odnos lokalnih i centralne ili regionalne muzejske ustanove podsjeća na uhodanu relaciju resursnog fonda za proporcionalno popunjavanje određenim artefaktima u zavisnosti od veličine geografskog prostora koji se ima namjeru predstaviti. Ukoliko u našem slučaju pokušamo da narušimo ulančanost i konstrukciju postavki u crnogorskim muzejima i artefakte orijentalno-islamskog segmenta materijalne kulture Crne Gore vidimo kao cjelinu, postavke, odnosno zbirke bi u slučaju takvog odjeljivanja, zatvaranja i zaokruživanja trebalo da budu pregrupisane s jasno razlučenom lokalnom morfologijom etnografskog fonda i odvojenim rukopisnim nasljeđem. Tada postavke mogu imati različite imenitelje, ali bi građa trebalo da bude smještena u jedan širi istovrsni okvir.

U principu, nameće se pitanje načina popunjavanja fondova i sistematičnosti potrage za pojedinim artefaktima. Da bi sadržaj koji obuhvata neki muzejski fond bio zasnovan na jasnom konceptu, neophodno je na terenu sakupljati i evidentirati potrebnu građu kojom bi bilo moguće rekonstruisati određene segmente našeg prošlog ili sadašnjeg života, čiji artefakti veoma brzo nestaju. Čini se da su se ponekad slučaj ili prilike u kojima su pojedinci imali potrebu da za određene predmete dobiju novčani ekvivalent, sami od sebe nametnuli u otkupu ili je nabavka materijala bila realizovana po principu „od svega

Materijal prikupljen s terena u Crnoj Gori za referentne muzejske i arhivske centre, bilo one koji su bili pravac za koncentraciju prikupljene građe u nekadašnjoj zajedničkoj državi, bilo Narodni muzej na Cetinju, u svojstvu ovdašnje centralne muzejske ustanove, pohranjivan je kao ilustrativni uzorak za prostore gdje je nađen. U tom smislu, postoji dilema u vezi sa stepenom značaja koji je imala građa preuzimana s terena ili iz lokalnih muzeja. Jesu li to samo autentični reprezentanti određenih muzeoloških segmenata ili se smatralo da će vredniji artefakti biti

ponešto”. Odatle se stiče utisak da pojedine stalne postavke u našim muzejima nemaju dovoljnu narativnost, drugim riječima, njihovim segmentima nedostaje uvezanost dobro organizovane cjeline. Ponekad se u sakupljanju predmeta za upotpunjavanje određenih zbirki ili izložbi, mnogi predmeti bilježe, ali istovremeno procjenjuju kao artefakti koji nemaju muzeološku vrijednost i kao takvi odbacuju. Gotovo da je uobičajeno da prioritet u sakupljanju i selekciji imaju oni primjerci koji su se generacijama čuvali u porodicama i na taj način ostaje predato zaboravu bezbroj dragocjenih predmeta koji više nikada neće biti „dokument prošlosti” ili reprezentivni brojni segmenti svakodnevnog života. Kustos će ponekad izabrati predmet zbog njegove očuvanosti ili ljepote izrade, ali će tako ilustrativnost predmeta biti u drugom planu. Ipak, stvaranje cjelovite zbirke u muzeju trebalo bi da bude njegov konačni cilj. Utoliko je popunjavanje nedostajuće karike u lancu predmeta inicijalni, zapravo ključni motiv koji definiše muzejsku praksu kao sistematsko sakupljanje, umjesto proste akumulacije primjeraka. Zbirka se „gradi kao sistem” i trebalo bi, dakle, da se sakupljaju primjerci koji čine jedinstveni skup. Može se reći da su sistemi stalnih crnogorskih muzejskih postavki formirani po manje-više uhodanom obrascu: dati pregled tradicionalne kulture u njenoj sveukupnosti, u nastojanju da se dobije njihova intertekstualnost. Segmenti se izdvajaju na zahtjev posebnih izložbi. Utisak je da „neobičnost, raritet i ekskluzivnost” predstavljaju opšti kriterijum za izbor predmeta i njihovo uvrštavanje u muzejsku zbirku. U navedenoj praksi primjećuje se nastojanje da orijentalno-islamski segment bude doziran i primjeren, kao dio jedne zajedničke stvarnosti, odnosno slike koja rekonstruiše prošlost.

Prazneći se od ljudskih tragova, od svoje predmuzejske istorije i informacija o ljudima koji su ih koristili i značaju koji su imali prije dospijevanja u muzej, muzejski artefakti se tek u interakciji s drugim predmetima iz muzejske postavke otvaraju za nova čitanja i komunikaciju s posjetiocima. Primjeri dobro organizovanog muzejskog materijala stalne postavke u našem slučaju su zavičajni muzeji Bara i Ulcinja, smješteni u zgradama koje imaju svoju istorijsku priču i značaj. Izloženi predmeti korišćeni su da u međusobnim vezama i sintagma ocrtaju slojeviti kulturni identitet dvije pomenute gradske sredine. Jasno je da muzeji svojim postavkama iniciraju interpretacije tako što kustosi pakuju poruke u kojima muzealije stižu do posetilaca. Posjetilac je vođen kroz djelove izložbe, kao da je riječ o djelovima neke priče i u uređenoj strukturi postavke, fiksiranoj i usidrenoj svojim poretkom, muzejski dizajner nas vodi najprije da pročitamo njegovu interpretaciju prošlosti ili nekog drugog dijela života, a mi usvajamo njegove namjerno ili nenamjerno iskazane sugestije u muzejskoj poruci. Etnografski narativi zavičajnih muzeja u Baru i Ulcinju, u nastojanju da



Sl. 21. Levhe, Zavičajni muzej u Ulcinju

oslikaju multikuturni karakter područja čiji su reprezenti, vrlo pažljivo i smisleno koriste odgovarajuće grupisanje pokazanog materijala. Ponekad se čini da zanimljivost zbirke u ovim muzejima obezbjeđuje izabrani materijal po sebi i da poruka postavke na taj način dobija neplanirano proširivanje i kompleksnost. U tom smislu, naglašena je opozicija upotrebe simbola koji potencijalno jednako pripadaju sasvim različitim nacionalnim ili religijskim tradicijama, ili opozicija nakita istovrsnog dizajna pripisanog različitim tradicionalnim kostimima. Ukazaćemo na primjer islamskih ispisa na dvije levhe u ulcinjskom Zavičajnom muzeju i simbola polumjeseca na djelovima albanske tradicionalne nošnje, koji samo na prvi pogled stoje u vezi jedni sa drugima, ali vrlo uslovno, i to na nivou doslovnog čitanja muzejske poruke, s obzirom na to da polumjesec, kao simbol prisutan u staroj albanskoj tradiciji, u ovom slučaju nema islamski religijski predznak.

Uporedimo li dva pomenuta muzeološka rukopisa, uočićemo da su izložene slične muzejske jedinice, uklopljene u odgovarajući kontekst, pokazane na potpuno drugačiji način. Pomenuti primjeri simbola polumjeseca i komadi iste zanatske izrade i dizajna uporiješbljeni u okvirima različitih nacionalnih i religijskih grupa stvaraju opseg asocijacija, koji se mijenja u zavisnosti od znanja posjetilaca, njihovog iskustva, prihvaćenih kulturnih stereotipa i vrijednosti. Bilo kako bilo, u interpretaciji obje postavke neophodno je izvršiti poređenje između muzejskih jedinica zasnovano na međusobnoj vezi, jer njihovi tekstovi



Sl. 22. Detalj ženske šestanske nošnje — Zavičajni muzej u Ulcinju

djeluju u povezanim grupama, drugim riječima, u klasterima određenog fizičkog prostora, definisanog užom ili širom tematskom konstrukcijom, ali je njihova poruka, isto tako „mjesto djelovanja” intertekstualnih relacija s drugim sadržajima izvan muzeja, produkovanih iz sistema zajedničkih ili pojedinačnih kulturnih referenci. Na osnovu navedenog, orijentalno-islamski segment pokazanog etnografskog nasljeđa u muzejima Ulcinja i Bara teško da bi bilo moguće isijecati i odvajati od ostalih djelova postavke, odnosno zbirke, jer bi u tom slučaju artefakti izgubili značajan dio svoje muzejske priče i identiteta. Naravno, ne gubimo iz vida da su nam na raspolaganju različiti tematski okviri grupisanja muzejskog materijala, i u tom smislu izolovanje i odvajanje artefakata podrazumijeva i određeni stepen relativizacije njihovog opisa.

U muzeološkom kontekstu svaki predmet predstavlja simbol, odnosno znak, i ima svoje značenje. Za našu analizu od posebnog su značaja istorijske i etnološke/etnografske postavke. Ako imamo na umu da je arapsko pismo najistaknutiji reprezent islamskog kulturnog znaka, imamo pouzdanu polaznu tačku daljeg razmatranja. Saglasićemo se da predmeti definisani arapskim ispisom



Sl. 23, 24. Djelovi šestanske i spičanske  
nošnje sa ogrlicama slične zanatske izrade  
(Zavičajni muzej u Baru)

uvijek mogu biti izdvojeni u koherentnu cjelinu, budući da tada elementi ove cjeline imaju međusobno jasno uspostavljenu vezu. Arapski harf predstavlja vezivnu nit koja spaja i oživljava orijentalno-islamski ukras na predmetima ili upućuje na njihovog vlasnika, odnosno autora izrade. Orijentalno-islamski segment gotovo je po pravilu u crnogorskim muzejima pokazan u svom etnografskom i rukopisnom dijelu, kao neka vrsta umanjene slike moguće predstave o doprinosu ovog dijela našeg nasljeđa crnogorskom kulturnom mozaiku. Stiče se utisak da rukopisi koji traže posebni prostor pohrane i brige ostaju dio nedefinisane gomile materijala, rasuti između muzejskih i arhivskih fondova. Ipak, prisutnost rukopisne knjige ispisane arapskim pismom u muzejskoj etnografskoj postavci može se tumačiti kao:

— ilustracija rukopisnog fonda na orijentalnim jezicima, koji je pohranjen u muzeju;

— ukazivanje u okvirima ovog dijela etnografske postavke na posebno mjesto koje u islamskoj kulturi ima pismo i rukopisna knjiga;

— zaokruživanje orijentalno-islamskog dijela etnografske postavke u svim raspoloživim elementima ovog nasljeđa, koji je svojom nečitljivošću odjeljuje kao egzotičnu atrakciju i, samim tim, nedovoljno prihvaćen dio domaćeg nasljeđa.

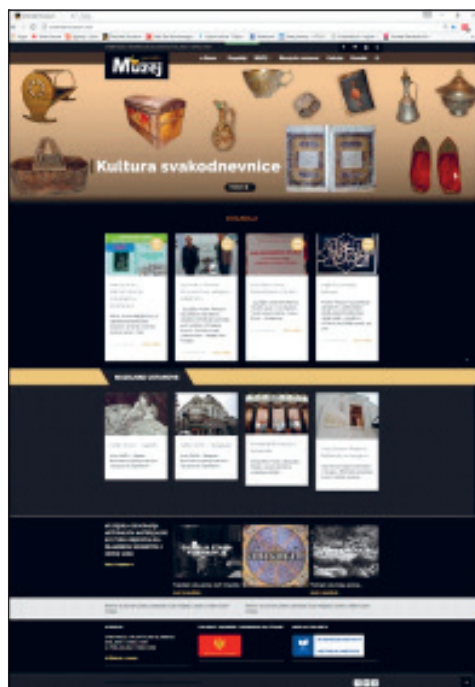
U vezi s prethodno pomenutim, pokušaćemo da se usredsredimo na problematiku i mogućnosti internet stranica muzeja kao vrste muzealne komunikacije. Ova vrsta komunikacije predstavlja zaseban način prezentacije muzejskog sadržaja i prelazi okvire uobičajene relacije kustos — muzealija — posjetilac.

Muzejski sajt može da bude „muzejska stranica”, „virtuelni muzej” ili „cyber muzej”. Ako znamo da je virtuelni muzej prezentacija realnog muzeja, isto tako ova muzejska stranica može postati šira, kondenzovanija prezentacija muzeja, njegovog sadržaja i informacija o njemu, pri čemu istovremeno realna muzejska ekspozicija nije obesmišljena. Muzejska komunikacija realizuje se na tri načina: neposredno — putem izložbe, odnosno ekspozicije, štampanim publikacijama i putem predavanja, i sredstava masovne komunikacije. Informacija koja se stvara u muzeju predstavlja muzejsku ponudu. Veb-sajt nekog muzeja tu informaciju superiorno čini dostupnom velikom broju korisnika, bez obzira na fizičku udaljenost. Vizuelna i tekstualna informacija koju nudi nameće se daleko efikasnije od učinka štampane publikacije. Internetski servis može se posmatrati kao alternativa klasičnoj, realnoj komunikaciji muzejske postavke. Virtuelni muzej ili elektronska muzejska prezentacija predstavlja sve ono što postoji u realnom muzejskom okviru, i između veb-stranica crnogorskih muzeja mora se istaći da dobar primjer odlične elektronske prezentacije, odnosno sadržaja virtuelnog muzeja, predstavlja veb-stranica Zavičajnog muzeja u Pljevljima, koji doslovno u realnim uslovima ne raspolaže bilo kakvim prostorom za stalnu muzejsku postavku.

Pored pomenutog alternativnog načina muzealne prezentacije, postoji i elektronska prezentacija artefakata materijalne kulture u obliku „cyber muzeja”. To je vrsta muzealne prezentacije koja postoji samo u tom, elektronskom obliku. Za razliku od virtuelnog muzeja, koji se određuje kao bogatija, elektronska varijanta publikacije postojećeg muzeja, „cyber muzej” ne egzistira u stvarnosti, cjelokupna i jedina komunikacija s njegovim sadržajem isključivo je digitalna. Virtuelni muzej indirektno referiše o artefaktima koji su smješteni u muzeju koji fizički postoji, „cyber muzej” prezentuje ono što na okupu postoji samo u tom digitalnom obliku. Veb-stranice muzeja u Crnoj Gori čini se da slijede model „metafore knjige”, odnosno obrazac štampanih muzejskih kataloga, i to znači dominantnu ulogu teksta u prezentaciji, uz sporadično prisustvo slike kao ilustracije. Korišćenje mogućnosti veba mjeri ne koristi se u dovoljnoj, ali je zasigurno odraz potrebe repositioniranja i oživljavanja uloge muzejskog prostora. Ako se vratimo na prethodna razmatranja u vezi s usitnjenom prezentacijom artefakata materijalne kulture Crne Gore orijentalno-islamskog segmenta, svako fizičko okupljanje i smještanje u jedan muzejski prostor rezultiralo bi narušavanjem ravnoteže utemeljenih koncepata lokalnih postavki. Uvid u cjelinu i njenu prezentaciju može obezbijediti jedino „cyber muzej” i ocjenjujemo da bi postavljanje prezentacije „cyber-muzeja” snimljene muzejske građe bio najneposredniji i najefikasniji način muzealne komunikacije, budući da mrežna, elektronska komunikacija ima neuporedivo najveći stepen medijske dinamičnosti,



Sl. 25. Elektronska prezentacija Zavičajnog muzeja u Pljevljima



Sl. 26. Stranica cyber muzeja

interaktivnosti i dostupnosti. Imajući u vidu izraženu premreženost kulturnih tokova u zemlji i kulturnom susjedstvu, artefakti orijentalno-islamske označenosti Crne Gore ili porijeklom iz Crne Gore u elektronskoj prezentaciji, sačinjenoj prema postojećoj muzejskoj evidenciji kako u Crnoj Gori, tako i u okruženju, dobijaju na taj način izgled zaokružene cjeline. U poređenju sa štampanom publikacijom ili možda klasičnom izložbenom prezentacijom, uz njen prateći kataloški štampani prikaz, elektronska, „cyber-postavka” predstavlja digitalni transfer dostupnih muzealija orijentalno-islamskog segmenta našeg kulturnog naslijeđa, smještenih u zajednički konceptijski „cyber-prostor”, i trajni alat njihove zaštite. Ovakva postavka ima mogućnost stalnih dopuna i promjena, bez uvijek prisutnih otežavajućih fizičkih i materijalnih ograničenja u realizaciji stvarnih muzejskih prezentacija.

Rezultat opšteg uvida u postavke i zbirke muzejskih ustanova u Crnoj Gori može se svesti na zaključak o nedovoljnim ili oskudnim prostornim mogućnostima (Zavičajni muzej — Pljevlja), tehničkoj opremljenosti, nedovoljnim finansijskim sredstvima i stepenu saradnje s drugim srodnim ustanovama u cilju inoviranja „stalnih” postavki ili traženja načina da se muzejski materijal

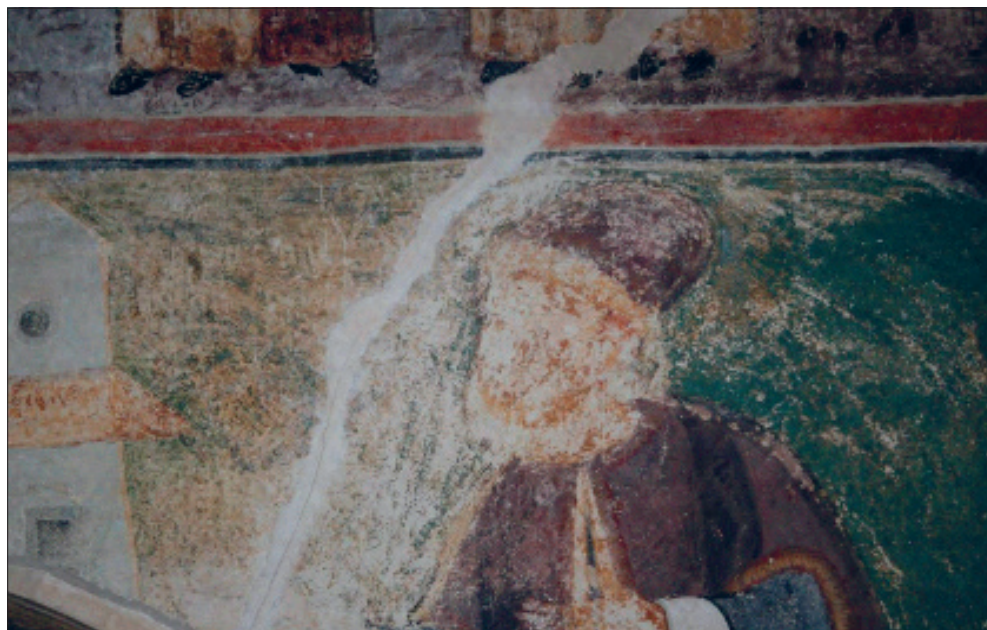


pregrupiše kako bi se obezbijedila bolja prezentacija i komunikacija s posjetiocima. Stalno unapređivanje ukupne muzeološke naracije, pa tako i one koja se odnosi na orijentalno-islamski segment našeg kulturnog nasljeđa, razumije se, u smislu dobre vidljivosti, odgovarajuće distinktivnosti, preglednosti i dovoljnog vremena za razgledanje i, po mogućnosti, omogućavanja poštovanja principa postepenog iščitavanja predočene muzejske priče. U svemu pomenutom obavezni i dominantni činilac svakako je neophodnost aktivne istraživačke prakse muzejskih radnika, uslovljene odgovarajućim kadrovskim i ukupnim kulturnim ambjentom društva, u kojem bi muzej, često stereotipski reduciran na četiri odrednice: zgrada, zbirke, stručnjaci, publika –trebalo kontinuirano da se podvrgava redefiniciji kao istraživačka ustanova otvorena za javnost, u kojoj se pohranjuje i prezentuje materijalna i nematerijalna baština.

### *Između simbola prošlosti i tendencija njihove reinterpetacije*

Riječ ima svoje osnovno značenje i upotrebom ga proširuje. Jednako i simbol može biti upotrijebljen izvan očekivanog okvira svoje upotrebe i imati više značenja. Prema nekim tvrdnjama, na zidu iznad južnog ulaza u Manastiru Piva iz 16. vijeka je freska visokorangiranog turskog uglednika i mnogi smatraju da je riječ o fresci Mehmed-paše Sokolovića, osmanskog državnika. Legenda kaže da su se istaknuti Turci Drobnjaka molili ispred freske Mehmet-paše Sokolovića u Manastiru Piva, ostavljajući zlatni novčić monasima nakon svoje molitve (Bojović 1992, 242–243; Kujović 2010, 105). Ne ulazeći u tačnost navedenog, ova legenda pokazuje jednu vrlo neobičnu kulturnu mješavinu, reprezentovanu u tri ključne tačke ove priče: 1) freska visokorangiranog turskog uglednika, 2) islamska molitva u hrišćanskom hramu, i 3) islamska molitva ispred freske. Sve pomenuto otkriva veoma duboko ukorijenjene slojeve međusobnih kulturnih veza, koje su svoj izraz pronašle u slici muslimana na crkvenom zidu i u narodnoj legendi (Kujović 2016, 18).

Identitet je, pojedinačni ili kolektivni, višestruk. Niti se pojedinac, niti kolektiv mogu svesti na jedan identitet, i u vezi s tim kulturni identitet ne može biti sagledan bez svih elemenata i atributa koji ga sačinjavaju. Identitet se uspostavlja razlikom prema Drugom i ima dijaloški karakter. Svijest o „tuđem” biva dovedena u pitanje kada razmišljamo na nivou multikulturnog, kada se isti elementi rasprostiru u pluralnom identitetskom krugu, objedinjeni zajedničkim imeniteljem. Orientalno-islamski identitetski znak, koji na našim prostorima možemo nazvati i elementima prepoznavanja osmanskog nasljeđa, uočava se kao prateći dio naše sveukupne kulturne prošlosti, odnosno sadašnjosti.



Sl. 27. Freska turskog uglednika u Manastiru Piva (16. v.)

U procesu islamizacije u jugoslovenskim zemljama islam se određuje ne samo kao religija, nego i kao politička ideologija, kultura i civilizacija. Sprovedenje islamizacije omogućavalo je osmanskoj državi stvaranje uporišta u raznim slojevima stanovništva osvojenih zemalja. Na taj način, ova država je mogla ostvariti kontinuitet svoje vlasti i jačanje oružanih snaga. Uz islamizaciju došlo je do prodora i širenja orijentalno-islamske kulture i civilizacije. Razumljivo, domaće islamizirano stanovništvo slijedilo je tokove islamske kulture, ali isto tako ovdašnji hrišćani neizbježno dospijevaju pod uticaj islamskog orijenta. Uzajamnost uticaja hrišćanskih i muslimanskih obrazaca dobio je izraz u mnogim drugim oblicima duhovne, materijalne i socijalne kulture. U osmanskom društvu koje je imalo oštro povučenu liniju između muslimana i nemuslimana, odnosno „pravovjernih” i „nevjernika”, uključujući i uočljivu razliku u pravnom položaju jednih u odnosu na druge, muslimani su bili punopravni podanici Carstva i u tom kontekstu islamizacija je imala očigledno podsticajne činioce. Nemuslimansko stanovništvo je većinom bilo u potčinjenom političkom položaju, dok je muslimansko društvo bilo staleški podijeljeno i formiralo specifičan vid osmanskog socijalnog korpusa, koje je povezivala zajednička vjera islam i zajednička privrženost osmanskoj muslimanskoj državi. Posredstvom jedinstvene islamske vjere muslimansko društvo usvajalo je jedinstvenu političku ideologiju i predstavljalo manje-više homogen kulturni krug,

šireći svoj dominantni uticaj u pravcu zatečene kulturne matrice svih onih područja koja su se našla u njegovom ozračju. Kada govorimo o prostoru današnje Crne Gore, islamizacijom su u 16. vijeku bili obuhvaćeni „gradovi, neka sela u Zeti i oko Skadarskog jezera, a naročito sela u području Bara i Ulcinja”. Islamizacija plavsko-gusinjskog kraja uglavnom je provedena u 18. vijeku (Vasić 1991, 438). S izuzetkom Novog i Risna, koji su se razvijali od kraja 17. vijeka izvan dominantnog orijentalno-islamskog uticaja, gradovi formirani prema orijentalno-islamskoj urbanoj tradiciji ušli su u 19. vijek ne mijenjajući svoj izgled, strukturu i unutrašnji razvoj.

Crnogorski gradovi koji su nastajali ili su se razvijali na tradicijama orijentalno-islamskog, odnosno osmanskog urbanizma u principu su imali dva dijela: čaršiju, tj. poslovno-trgovački dio grada i mahale u kojima je bio smješten njegov stambeni dio. U čaršiji su bile okupljene javne građevine, institucije i zanatske radionice, koje su, prema vrsti zanata, bile razvrstane u ulicama posebno namijenjenim za određenu vrstu radinosti. Od javnih građevina podizane su džamije, medrese, bezistani, hamami, hanovi i karavan-saraji. Hugo Grote, njemački putopisac, geograf i etnolog, nadahnuto je zabilježio početkom 20. vijeka da su u „muslimanskom starom gradu” u Podgorici „ulice uske i krivudave. Prema spoljašnjem svijetu pokazuju se samo visoki goli zidovi i avlije, koje su čvrsto ograđene, kao utvrđenja. A sa unutrašnje strane ograde vlada udobnost i idila. Tu rađa voće, čija stabla prave hladovinu, žubori vrelo, miriše cvijeće. A prednji dio zgrade, koji liči na verandu, omogućava pogled preko čitavog kraja” (Grote 2006, 51). Isti autor bilježi da je u glavnoj ulici u Starom Baru, „koja se pela na stotinu stepenica do velike ograđene kule, veoma živo, što je karakteristika svih orijentalnih gradova u ranim jutarnjim časovima. Miješaju se najrazličitije nošnje: crnogorska niska vojnička kapa sa crvenim tjemonom pored prljavo bijele kape u obliku čunja koju su nosili albanski stanovnici i bijelim turbanom muslimanskih hodža, široka crvena suknja na faltne koju su nosile Crnogorke pojavljuje se pored zasljepljujuće bijelih velova na muslimankama. U otvorenim pregradama mnogobrojnih prodavnica sa ličnim stvarima i mješovitom robom vise niske bisera i jarke žute ili crvene marame, a na drugom mjestu vise komadi slanine, luk i kestenovi” (*ibid.*, 80). On primjećuje da su „ulice tako uske, da su se mogli dohvatiti zidovi sa obje strane, ako bi se išlo raširenih ruku” (*ibid.*, 82).

Kao zanatska i trgovačka središta, gradovi su bili, prirodno, izloženi spoljnim uticajima. U imenovanju civilizacijske sfere kojoj je dolaskom Osmanlija pripao i prostor Balkana, u naučnoj literaturi javlja se naziv *levantaska civilizacija*, čime je u Osmanskom carstvu gradska kultura pomenute oblasti činila kulturno jedinstvo s materijalnom i duhovnom kulturom zemalja Bliskog

istoka (Samardžić 1984, 2). Osnova i porijeklo levantske kulture, još od heleničkog razdoblja, bili su sinkretički, obilježavajući time, prije svega, gradske sredine. I pored spoljne prepoznatljivosti različitih vjerskih i etničkih grupa, zbog strogih propisa o izgledu sultanovih podanika, s obzirom na odjeću, pravo na nošenje oružja ili upotrebu konja, u sferi privatnog vrlo istrajno su čuvane navike i običaji koji su poticali iz Vizantije, slovenske tradicije i sl. Trgovci i zanatlije, premještajući se za robom, poslom i zaradom, nastojali su da se drže svojih običaja, ali svi zajedno, ako govorimo o kolektivnom mentalitetu, pripadali su u gradskim sredinama jedinstvenom levantskom svijetu, u kojem su se različiti običaji prelivali od jednih do drugih, tako da im se na kraju gubilo porijeklo. Svijest grupe o sopstvenoj različitosti, nepovjerenje i oprez prema Drugom bili su podržani pravilom nemiješanja jer je u protivnom jedina konsekvencija mogla biti isključenje iz zajednice i trajala je jednako kao i neminovnost pripadanja istom svijetu, zajednički karakter i poseban manir bliskosti u međusobnoj komunikaciji različitih grupa u levantskim, odnosno balkanskim gradovima.



Sl. 28. Stari Bar (Hugo Grote, 1912)



Sl. 29. Kuće u Starom Baru (Hugo Grote, 1912)



Sl. 30. Prvobitni izgled jedne ulice u Staroj varoši — Podgorica



Sl. 31. Kuća u Staroj varoši — Podgorica



Sl. 32. Podgorica (Cigani, kovači, 1929, Etnografski muzej u Beogradu, br. 10659)



Sl. 33. Nekadašnji izgled Ulcinja (Zavičajni muzej u Ulcinju)



Sl. 34. Ulcinj (muslimanske žene ispred pekare, Hugo Grote, 1912)

Osmansko ili, šire definisano, orijentalno-islamsko nasljeđe na Balkanu, prema Mariji Todorovoj, u svom određenju može biti tretirano kao „neorganski” (*nonorganic*), nepripadajući namet ili izraslina na tkivu autohtonih, hrišćanskih srednjovjekovnih društava. Težišni pristup te interpretacije jeste uvjerenje da su hrišćanstvo i islam inkompatibilni, da je nomadska civilizacija pridošlica inkompatibilna sa starom urbanom i sjedilačkom civilizacijom balkanskih zemalja i Bliskog istoka. Ovo gledište opisuje se kao percepcija jednog istorijskog kontinuiteta na liniji koja razdvaja muslimane i nemuslimane u Osmanskom carstvu kao, prije svega, islamskoj državi, i na taj način sprečava integraciju ove druge populacije, osim u slučaju konverzije. Drugi pristup tretira osmansko nasljeđe kao kompleksnu simbiozu turske, islamske i vizantijske tradicije. Premisa ovog drugog gledišta jeste da su vjekovi koegzistencije morali proizvoditi zajedničko naljeđe i da je istorija osmanske države zapravo istorija svih konstituenata Carstva. U korist ove interpretacije spominje se rani sinkretizam u religijskoj i kulturnoj sferi, zajedno sa značajnim kapacitetom preuzimanja od strane osvajača. Ono što danas najčešće nazivamo orijentalno-islamskim nasljeđem može biti viđeno kao odraz kontinuiteta viševjekovnog istorijskog trajanja Osmanskog carstva. Ovaj period može se opisati kao složeni proces koji se završava početkom 20. vijeka (Todorova 1996, 47–53). Udaljavanjem od prelomne tačke kada se istorijski proces pretače u nasljeđe, naziv osmanski postaje sve manje odgovarajući. Odrednica orijentalno-islamski zato postaje daleko adekvatnija odrednica zbog svojeg šireg i neutralnijeg značenjskog okvira. U percepciji iz perspektive postosmanskog perioda balkanskih zemalja ukazivanje na „osmansko nasljeđe” nerijetko postaje izraz za obilježavanje „najtužnijeg i najmračnijeg” perioda u balkanskoj istoriji (Todorova 1996, 71). Ipak, „deosmanizacija”, „deorijentalizacija” ili „debalkanizacija” u oblastima lokalnih kultura i traganje za nacionalno autentičnim slojevima prema dihotomijama orijent — okcident, balkanski — zapadni ili osmanski — zapadni, tradicionalni — moderni ili tradicionalni — zapadni, dopijeva do vrlo generalizovanih slika, ukoliko u korist ovih vrlo pojednostavljenih dihotomija izgubimo iz vida dihotomiju balkanski — osmanski, koja kod jednog ili drugog priključuje nizove asocijacija distinktivnog karaktera. Međutim, upotreba naziva „Balkan” i „balkanski” povlači za sobom cijeli niz nimalo jednostavnih konotacija, koje se najčešće razumiju kao kompleksna orijentalistička metafora. Ako govorimo o dihotomiji „balkanski — osmanski”, njen prvi dio bi trebalo da postane nazivno određenje autentične, geografski omeđene, multikulturene zajednice, ali treba uzeti u obzir da je u postjugoslovenskom diskursu i šire vrlo teško predvidjeti moguće semantičko punjenje, odnosno prateće asocijacije jednog ili drugog izraza i to naravno zavisi od samih jezičkih korisnika. Prema



Ljiljani Šarić (2010, 52), „Balkan” je tokom vremena od „geografske metafore” (Jansen 2001, 35) postao „kulturni koncept”. U balkanističkom, kao suženom orijentalističkom diskursu, upiranje prstom u odraze osmanskog nasljeđa ili u ono što kao neka vrsta imitacije podsjeća na to obezbjeđivalo je diskontinuitet i izjašnjavanje u korist zapadnog, „evropejskog” identiteta. Distanciranje od slike „mračnog” Balkana u definisanju sopstvenog identiteta balkanskih naroda u neposrednom je skladu sa zapadnim orijentalističko-balkanističkim diskursom. Naravno, u ovakvom predstavljanju Balkan je ružna etiketa ili negativna, konfuzna kulturna mješavina na margini Evrope, tako da je u diskurzivnim praksama u vezi s ratovima na jugoslovenskim prostorima kao pojam dovođen u vezu s nizom stvarnih ili imaginarnih društvenih praksi, koje podrazumijevaju primitivizam, agresivnost ili negativno konotiranu strast (Šarić 2010, 60). Izraz „Balkan” ponekad je funkcionisao, kako kaže Jansen, „kao neka vrsta praznog označitelja, kao diskurzivni čvor koji se javljao u nizu različitih praksi i utkivao ih zajedno u složen i nerazmrsiv uzorak” (Jansen 2001, 38). Interesantno je da su „balkanski” primitivizam, nasilje, netolerancija i patrijarhalnost pripisivani ruralnosti na jugoslovenskim i postjugoslovenskim prostorima i podjela ruralno — urbano bila je isto što i nazadno balkansko naspram modernom evropskom. Konstituisan je dualizam Balkan — Evropa kao ekvivalent dualizmu dobro — loše (Jansen 2001, 65). Od svega je najzanimljivije „balkansko” samooznačavanje ili autobalkanizam na nekadašnjim jugoslovenskim prostorima, kada se razlog lošeg društveno-ekonomskog scenarija i zaostajanja za razvijenim svijetom sagledava u dugim vjekovima osmanske vlasti na tim prostorima. Balkansko, kao Evropi najbliže orijentalno, zapravo je replika svega onoga što orijentalistička prezentacija pripisuje izvornom Orijentu. Ako se vratimo dihotomiji balkanski — osmanski, pri čemu moramo izaći iz mreža stereotipskih predstava, tada imamo problem u utvrđivanju i objedinjavanju onoga što čini prvi dio ove dihotomije. Teškoća u diferenciranju između osmanske i lokalnih kultura dovela je do metodoloških uopštavanja i sinonimskih izjednačavanja između izraza „deosmanizacija”, „deorijentalizacija” i „debalkanizacija”. Istraživačkim zanimanjem za razmatranje odnosa „tradicionalna balkanska kultura — Zapad” ili „osmanska kultura — Zapad”, jedan značajni aspekt društvene istorije svodi se najčešće na uopštavanje najvišeg reda u dihotomiji „tradicionalno — moderno” (Todorova 1996, 59–60). U interpretaciji dihotomije „balkanski — osmanski” neizbježno je suočavanje s neuhvatljivim i slabo fiksiranim semantičkim punjenjem njenog prvog dijela i nespornom činjenicom da je Osmansko carstvo bilo prostor i medijator povezivanja različitih kultura istočnog Mediterana. Od zatečenih kultura osmanski osvajač upijao je njihov prastari, ukorijenjeni kulturni sinkretizam, koji je

kasnijem civilizacijskom razvoju ogromnog i etnički vrlo heterogenog carstva dao sinkretičku osnovu za stvaranje jedne vrlo produktivne kulturne sinteze.

Može se reći da je danas najuočljivije prepoznavanje pomenutog odraza na nivou popularne kulture. Autentični osmanski elementi prisutni su u različitim oblastima svakodnevice. Ritual ispijanja kafe, npr., u tradicionalnim muslimanskim sredinama nespojiv je sa zapadnjačkom žurbom, velikim šoljama s „cjelodnevnom” dozama i automatima za spremanje. To je ritual koji je svoj obredni i simbolični karakter dobija u posebnom priboru za prženje, mljevenje, kuvanje i posluživanje, a zatim i u načinu konzumiranja. U lokalnim muslimanskim, i ne samo muslimanskim domovima Crne Gore i regiona, kultura „kahvenisanja” ili „kafenisanja” dio je višekratnog dnevnog predaha za druženje i razgovor. „Kahvenisanje” je običaj koji je preživio „pijenje kafe” i u savremenim uslovima sve više dobija izgled aktuelnog simbola. U bitno modifikovanom obliku, uz poštovanje pojedinih elemenata njenog spremanja, iz ovih kuća ona je dospjela i u ponudu pojedinih kafana i služi se, u zavisnosti od sredine, kao „turska”, „bosanska” ili „domaća” kafa, osim ako je nijesu *espresso* ili *capuccino* zamijenili u ciljanom nastojanju „debalkanizacije”, kao što je slučaj s picom i hamburgerima kao zamjenom za burek i ćevape. Na balkanskom prostoru u posljednjoj dekadi prošlog vijeka rođena je jedna kontrakulturalna strategija, što bi u ovom slučaju podrazumijevalo pojavu „novog masovnog ukusa za trbušni ples”, „novih-starih” krčmi i kafana (Kiossev 2003). Ovaj proces pokazuje se kao nedostatak želje za imitacijom Zapada, što je otvorilo put novim načinima zabave, posebno produkciji nove-stare muzike. Kjossev ovdje ukazuje na interesantne trendove u popularnoj muzici i njene različite metamorfoze: turbo-folk i jugo-rok u bivšoj Jugoslaviji, folk muziku i čalgu u Bugarskoj i „manale” u Rumuniji. Ovaj izraz kontraidentifikacije preuzima ulogu arogantne reprezentacije svega onoga što stigmatizovani, neevropski Balkan jeste: „nazadan i orijentalan, tjelesan i polu-ruralan, prost i smiješan, ali blizak” (Kiossev 2003). Turbo-folk, kao specifični oblik tzv. novokomponovane folk muzike, nije, naravno, etnomuzika (slika Balkana, „upakovana u visoku kulturu”) i ne traga za kulturnim korijenima, već produkuje ekstremni kotnrakulturalni model, daleko od preporučenih evropskih standarda. U reagovanju na ovu vrstu muzike prisutno je kolektivno, horsko, tipično orijentalističko, naglašeno kritikovanje orijentalnog zvuka, koji ipak nije toliko stran i dalek autentičnom Balkanu (Đurković 2004, 281), ali koji se ovdje prepoznaje kao „promocija istočnjačkog zla”, kako ukazuje Ivan Đorđević, prisjećajući se izvjesnog narodnog poslanika koji je sa skupštinske govornice naizmjenično puštao najnovije hitove neke folk dive i popularnu iransku muziku (Đorđević 2010, 141). Pri tome se obavezno insistira na „tradicionalnom”, „autentičnom”, „narodnom” zvuku,

bez „turskog uticaja” (Đurković 2004, 272, 274–275). Očigledno fenomen turbo-folka pripada i traje u polju popularne kulture, s potencijalnim subverzivnim karakterom, i kao pojava nadilazi okvire analize u estetskim kategorijama. Subverzivni karakter ove vrste muzike dovodi se u vezu sa Sloterdijkovim terminom „popuštanja kočnica” i ako je na Zapadu riječ o prekoračenju granica i stalnom oslobađanju od stega religije, običajnosti, morala, pomenu to „popuštanje kočnica” značilo bi u našem slučaju da su orijentalni elementi sa svojim predznakom zabranjenog i kafanskog tradicionalno najpogodniji (Đurković 2001) za ovu vrstu suprotstavljanja kulturnom ugrožavanju i nametanju sa Zapada. Idući dalje u izvođenje zaključaka, ovaj fenomen se, dakle, može posmatrati i kao prenaplašeni, radikalni otpor globalnoj vesternizaciji sa dominantnim orijentalnim elementima, suprotstavljenim modelima koji dolaze sa Zapada (Đurković 2001). Pri tome ne treba gubiti iz vida da orijentalni zvuk nije odskora dio muzičkog identiteta nekadašnjih jugoslovenskih prostora. Orientalističko podozrenje, zajedno s potrebom za pročišćavanjem od svih nanosa kulturne „agresije” s Istoka, bilo da je riječ o nasljeđu nastalom u gradovima pod osmanskim uticajem ili o skorašnjoj, vulgarnoj kvaziorijentalnoj produkciji, previđa činjenicu legitimnosti elemenata, koji su prije dolaska Turaka na ove prostore nalazili put preko Vizantije sa integrisanim, bogatim grčko-rimskim nasljeđem i azijskim kulturnim tradicijama.

Ako govorimo o jezičkom nasljeđu, imamo u vidu turcizme koji su preostali nakon čišćenja od turskih pozajmljenica. Ovdje se mora istaći postojanje živog i aktivnog muslimanskog antroponimijskog mehanizma, koji pokazuje stabilnu funkcionalnost antroponimijskog neologizma. Povezivanje, npr., neologizama koji nemaju svoj orijentalni etimon s preostalim fondovima muslimanskih ličnih imena kod nas otvara put sasvim novim glasovnim sklopovima, koji su akustičkom slikom od izvornih imena udaljeni koliko i neke njihove modifikacije, odnosno osamostaljeni hipokoristici. Izvorno ime *Nurudin* i pseudoorijentalni neologizam *Semezdin* uspješno funkcionišu kao dva imena, pogotovu imajući u vidu i činjenicu da znak s onimičkom funkcijom gubi svako uopšteno značenje i jedina namjena mu je da imenuje i uputi na svog nosioca. Potreba za identitetom kod ljudi podrazumijeva ono što će ih razlikovati od drugih i u tom nastojanju oni sami izgrađuju razlike. Bez razlike nema identiteta jer razlike uz jednakost i sličnost konstituišu identitet. U određenju personalnog identiteta ili identiteta neke zajednice pored načina odijevanja, načina ishrane, navika, govora itd., izbor ličnog imena ima srazmjeran značaj i u vezi s tim nesporno je da potreba muslimanske zajednice da se svojih običaja, kulture i tradicije drži kao razlikovnog nacionalnog obilježja, uključuje i odgovarajući antroponimijski opseg. Zato svakako moramo uzeti u obzir da kada govorimo o

antroponimijskim pseudoorijentalnim neologizmima ili onimičkim novotarijama koje imaju orijentalni etimon, njihova ekstralingvistička determinisanost, odnosno potrebna distanca koju imaju u odnosu na hrišćanska imena, dolazi u prvi plan jer u jednakoj mjeri doprinose očuvanju specifičnosti kulturnog, vjerskog i nacionalnog identiteta muslimanske zajednice. Ta njihova sposobnost omogućava im da nesmetano žive, da po manje-više sličnim obrascima nastaju i uključuju se u odgovarajuću asocijativnu grupu. „Drugačijim” obezbjeđujemo sigurnu individualizaciju, kako unutar zajednice istog ili približnog kulturnog obrasca, tako i izvan nje, i zato smatramo da ovdje nije riječ o pitanju izbora između imena koja odgovaraju preporučenim izborima i pseudoformi, odnosno novih formi, već o pronalaženju odgovarajućeg ličnog imena u okvirima kulturno prepoznatljivog antroponimijskog repertoara.

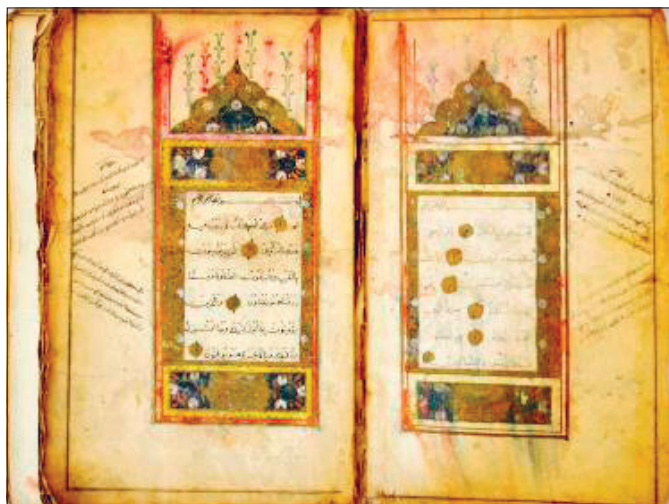
Polazeći od pretpostavke elastičnog i varijabilnog jezičkog identiteta, između nekoliko aspekata naglašen je njegov sociolingvistički karakter, u smislu vrednovanja i izbora jezičkih resursa, u cilju ispoljavanja ili potenciranja (B. Tošović 2010, 92). Osim odabranim imenom, musliman će pripadnost svojoj religijskoj grupi pokazati upotrebom orijentalizama ili tzv. islamizama, odnosno arabizama, u nivou identiteta ili, drugim riječima, jezičkih jedinica koje su nosioci ovog identiteta. Ovdje mislimo na pozdravljanje univerzalnim islamskim pozdravom „selam alejkum” ili uzvratanje na njega „alekum-u-selam”. Posredno, tome će poslužiti i glagoli „selamiti” i „poselamiti”, odnosno analitička forma „poslati selam”. Postavlja se pitanje podrazumijeva li upotreba ovakvog pozdrava ili npr. fraze „in-ša’a-llah” obaveznu religijsku pripadnost ili privrženost određenoj kulturnoj tradiciji. Ako pretpostavimo da je slavofoni musliman u Crnoj Gori istovremeno najvjerovatnije i Bošnjak, odnosno Musliman u nacionalnom smislu, u ovoj sve široj praksi možemo vidjeti koliko porast reislamizacije, toliko i aktuelizaciju i „nacionalizaciju” prepoznatljivog simbola religijske pripadnosti u cilju odvajanja od nacionalnog identiteta Drugog. Ova vrsta religijskih simbola postaje tako sve više izraz lokalnog folkloru i običaja, jednako kao i čestitke vjerskih praznika na turskom jeziku koji niti je primarni jezik svekolike islamske kulture, niti u tom smislu utemeljen kao islamski preporučen, osim na nivou lokalne tradicije. Uz to, napomenućemo da ako je nosilac modernosti „Drugi”, tim prije, biće razumljivo da će se u pokazivanju posebnosti posegnuti za svim onim što je različito, pa i za arhaičnim, kako bi se oduprlo svijetu u kojem podsticaj na „promjenu u duhu vremena” ponekad znači i raskorak sa sopstvenim bićem i tradicijom, jer pravila određuje „Drugi” (A. Maluf 1998/2016, 80).

Jasno je da se uz odrednicu „osmanski” podrazumijeva određenje „islamski” i da su u širenju islama u balkanskim zemljama Osmanlije viđeni kao posrednici

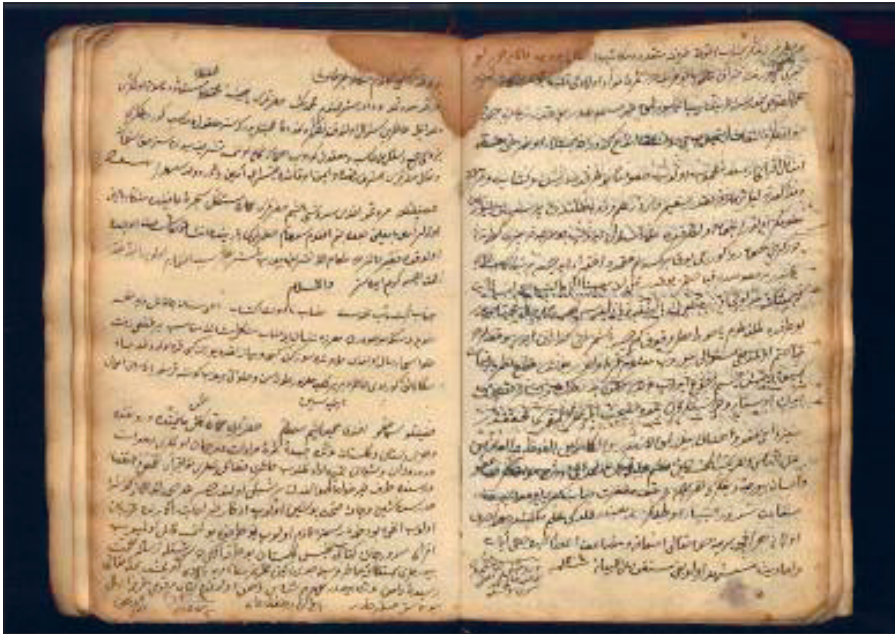
transfera osmanske sinteze islamske kulture. Ako idemo tragom islamskog identitetskog određenja osmanskog nasljeđa u kulturi Crne Gore, on je svakako istaknuto prisutan u kulturnoj paradigmi muslimanskih baštinka. Slavofoni muslimani s ovih prostora u gradskim sredinama Osmanskog carstva njegovali su pismenost na arapskom, turskom i persijskom jeziku i aktivno učestvovali u autorskoj i prepisivačkoj produkciji na klasičnim jezicima islamskog orijenta, koja je bila jedna od prepoznatljivih konstanti osmanske elitne kulture. Postojala je i praksa bilježenja lokalnog jezika arapskim pismenima i mora se imati na umu da je ova vrsta pisanih svjedočanstava imala svoju ulogu u reprezentaciji i argumentaciji specifičnog identitetskog izraza. Slijedeći činjenicu da je „jezik elementarno sredstvo iscertavanja i očuvanja granica između pojedinih etničkih kolektiva” (Bugarski 2005, 71), koju ulogu u našem slučaju dodijeliti arapskom ili nekom drugom klasičnom jeziku islamskog orijenta? Jezik u funkciji nosioca kulture zadržaće svoje simboličke vrijednosti i kada se njime prestanemo služiti kao sredstvom komunikacije. Odnos između jezika i kulture nije jednostavno uspostaviti. Ponekad jednu kulturu prati i jedan jezik, ponekad je to mnogo kompleksnije. Identitesku skalu nerijetko prati i jezička: uz lokalni identitet ide i lokalni govor, uz nacionalni identitet nacionalni ili službeni jezik, uz nadnacionani neki od svjetskih jezika, dok će konfesionalni kod muslimana biti praćen arapskim, kod Jevreja hebrejskim jezikom (Bugarski, *ibidem*), kod baštinka evropske hrišćanske kulture latinskim i starogrčkim, kod baštinka orijentalno-islamske kulture arapskim, persijskim i turskim jezikom. Slijedeći duhovna dostignuća, sadržaje, znanja i estetske standarde islamskog istoka, orijentalno-islamsko pisano nasljeđe ima obavezni religijski predznak. Taj predznak je donekle neutralan jer orijentalno-islamskom ili samo islamskom pisanom građom nazivamo i onu nastalu na prostoru cjelokupnog islamskog univerzuma, kao i sve ono što je od ove građe pohranjeno u bibliotekama širom Evrope. Koliko i druga neorijentalna kulturna zaostavština, rukopisno nasljeđe na klasičnim jezicima islamskog orijenta, nastalo i preteklo na evropskom tlu, određuje kulturni identitet tog prostora, i nesporno je da svjedoči o kulturnim dodirima i razmjeni udaljenih prostora. Građa na orijentalnim jezicima, pohranjena u arhivskim i muzejskim fondovima Crne Gore, najvećim dijelom obuhvata štampane publikacije i nevelik broj rukopisa, ali svojim sadržajem (gramatikama, jezičkim raspravama, obredoslovnim djelima i prepisima Kur’ana) simbolično svjedoči o interesovanjima ljudi koji su ih posjedovali, nabavljali, pisali ili prepisivali. Rukopise s eks librisima ili potpisima autora, prepisivača ili nekadašnjih vlasnika s ovih prostora nerijetko nalazimo u bibliotečkim i arhivskim centrima regiona, i pratimo li trag porijekla i adrese pohranjivanja ove građe, doći ćemo do interesantnih saznanja o kulturnom prostoru

u kojem je nastajala i granicama koje su putevi njenog kretanja ocrtavali. Tako se, npr., za bjelopoljski kraj vezuju imena Osmana Šehdi-efendije Akovalizade (Bjelopoljca), pisca, diplomate i bibliofila, i njegovog sina šejha Ahmeda Hatema Kadića Bjelopoljca, koji je pisao na arapskom, turskom i persijskom jeziku. Stvarali su u 18. vijeku. Osman Šehdi sin je Mehmeda Salima ef. Kadića iz Bjelog Polja. Spominje se kao divan-katib i čehaja u pratnji Mehmed Emni-paše, koji je 1740. godine kao poslanik upućen u Rusiju. U spomen na rano preminulog sina jedinca Ahmeda Hatema, kadije i pisca, Osman Šehdi je 1757. godine osnovao prvu javnu biblioteku u Sarajevu u dvorištu Careve džamije. U misiju u Rusiji je u rangu defterdara upućen iste godine i svoja iskustva izložio je u *Sefāretnāmi*, putopisu koji predstavlja zanimljiv izvor istorijskih podataka. Iz Carigrada je, vrativši se iz Rusije dvije godine kasnije, poslao za biblioteku u Sarajevu 180 rukopisa iz oblasti islamske književnosti. Inače, stara zgrada ove biblioteke je 1912. godine porušena i knjige su premještene u Gazi Husrev-begovu biblioteku. Ova biblioteka popunjavana je i poklonima drugih darodavaca i sve knjige imaju pečat koji je posebno za ovu svrhu dao da se izradi Osman Šehdi. Ploča s tarihom o vremenu podizanja biblioteke uzidana je, nakon rušenja biblioteke i premještanja knjiga, u zid Gazi Husrev-begove biblioteke. Pored navedenog, napisao je *Divan*, pohranjen u Sulejmaniji (Istanbul) pod brojem 147. Izbegnemo li precjenjivanje u vrednovanju pisane produkcije na orijentalnim jezicima, kao jedne od sigurnih orijentalno-islamskih identitetskih odrednica, i ako bismo pokušali da izvedemo zaključak o karakteru odnosa prema klasičnim jezicima islamskog orijenta u Crnoj Gori, u kontekstu pitanja ravnopravnog tretmana tragova ove vrste pismenosti s onom drugom — ćirilicom ili latiničnom, postavlja se pitanje na koji način uopšte da odredimo identitetsku pripadnost stvaralaca ili prepisivača na jednom od klasičnih jezika islamskog orijenta, koji su stvarali na području omeđenom granicama današnje Crne Gore ili poticali odatle. Ako je to jezik, onda smo dužni da ih svrstamo među stvaraoce na arapskom, persijskom ili turskom jeziku. Ukoliko bismo se opredijelili da je određujuća nacionalna pripadnost, ne smijemo gubiti iz vida činjenicu da su se podanici Osmanskog carstva dijelili prije svega na vjerskoj osnovi: na muslimane i one koji to nijesu, tako da, ako za kriterij uzmemo vjersku pripadnost, tada njihova produkcija nesporno pripada islamskom rukopisnom nasljeđu. Ipak, geografska označenost njihovog porijekla daje nam za pravo da ovu građu izdvojimo iz ogromne cjeline koja se imenuje osmanskim ili orijentalno-islamskim nasljeđem, i dodamo njenoj identitetskoj označenosti porijeklo autora, odnosno mjesto nastanka ili pohrane koje se kao nezaobilazan podatak nudi na kraju rukopisa ili na njegovim unutrašnjim koricama. Svaka od ovih pripadnosti jedan je od elemenata rečenog

identiteta i svaka od njih, uzeta odvojeno, čini ga srodnim koliko sa svjetskim islamskim ili osmanskim nasljeđem, toliko i s jednim od specifičnih, sasvim pripadajućih elemenata istorije pismenosti ovih prostora. Isto tako, nijedna od pomenutih pripadnosti i identitetskih označenosti nije apsolutno prevladavajuća i odlučujuća, iako se među njima uspostavljala i još uvijek se može uspostaviti, u zavisnosti od potreba dominantne kulturne matrice — određena hijerarhija, koja niti je nepromjenljiva, niti zauvijek fiksirana.



Sl. 35, 36. Kur'an (Bijelo Polje), vlasnik Azra Šehović, veliki format, kožni povež, dvije prve stranice lijepo ukrašene, prepisano 1233. h. u kasabi Akova, prepisivač: Muhamed, sin Halil efendije.

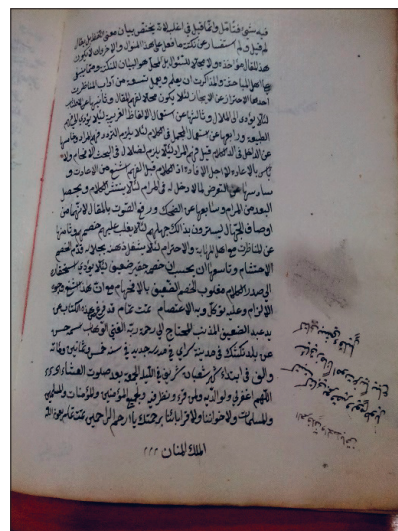


Sl. 37, 38. Fragmenti zbirke iz 19. vijeka. (Kao sastavljači ove zbirke spominju se Derviš Tašlidžali i Salih Nikšić (Nikšikli). Zbirka je ubilježena pod brojem 3045 (5390) u Gazi Husrev-begovoj biblioteci u Sarajevu. Riječ je o zborniku najrazličitijeg sadržaja.)





Sl. 39. Prepis dijela zbirke br. 9554 (R — 8919, 9. L129b-136b, Gazi Husrev-begova biblioteka) završio je Muḥammad b. Halil-efendiū kasabi Akova 1213. h. / 1799. Pisana je nash pismom, crnim mastilom slabog kvaliteta, s naslovima i istaknutim mjestima u crvenoj boji, sastoji se od devet djelova.



Sl. 40. Šarḥ al-ḥusayniyya fi 'adāb al-baḥt, autor: 'Alī al-Fardī b. Muṣṭafā al-Qaysariyyawī, disputacija, prepisano u novoj medresi u Sarajevu, šabana 1185. h. / 1771, prepisao Hasan iz Nikšića (arapski, R 50/2, Sveučilišna knjižnica u Zagrebu)



Sl. 41. Rukopis Tuḥfat al-mulūk, rasprava o tumačenju snova na turskom jeziku, prepisao je Šidqī Šālih b. Maḥmūd-efendial-Būsnawī as-Sarāyī dok je bio kadija u Pljevljima 1203. h. / 1789. (Rukopis se sastoji od šezdeset poglavlja, iako autor u uvodu spominje da se djelo sastoji od pedest tri poglavlja. Pretpostavlja se da je riječ o prevodu pomenutog djela ili o tekstu sačinjenom na osnovu radova autora iz ove oblasti, i ubilježen je pod brojem 7471 (R- 3397,1) u Gazi Husrevbegovoj biblioteci u Sarajevu. Pismo je ta'liq, tvrdi povež, kartonski s kožnim hrbatom.)

Što se arhitekture i urbane kulture tiče, njen najveći dio ostaje na nivou spomeničke pohrane u starim urbanim jezgrima. Nažalost, dio autentičnog arhitektonskog nasljeđa nestaje u „temeljitim” i neodgovarajućim zahvatima obnavljanja i rekonstrukcije, posebno vjerskih objekata, koji na taj način postaju „nove stare” građevine, vrlo često daleko od svojeg originalnog izgleda. Vjernici dobijaju osvježen i komforan prostor, ozbiljno narušenog spomeničkog identiteta. Objekti i cjeline profane arhitekture u pojedinim slučajevima izmicali su brizi šire i stručne javnosti i postajali žrtve svojevrsne nehotične degradacije. Slijedimo li vrlo uopštenu orijentalističku kategoriju tzv. islamskog grada, traganje za tragovima orijentalno-islamskog identitetskog znaka uglavnom će se izjednačiti sa svim onim što je nezapadno i drugačije od evropskog. Oblikovanje koncepta „islamskog grada” proizašlo je iz gledišta da je islam urbana religija, budući da su društveno grupisanje i svijest o pripadanju kolektivu naglašeni u islamskoj

religijskoj praksi i da su, npr., gradovi Al-Fustat, Tunis ili Rabat podignuti kao „tvrđave vjere”, namijenjeni prijemu novih vjernika, kao što je Medina primila prebjegle iz Meke. Budući da su religijsko vjerovanje i prakse predstavljali središte kulturnog života islamske populacije, džamija je imala poziciju centralne institucije, i isto tako ovaj urbani sistem trebalo je da bude odraz islamskog zakona u sferama javnog i privatnog, i između različitih socijalnih grupa. Princip privatnosti ozakonjen je visokim zidom, socijalno grupisanje bilo je, npr., zasnovano na krvnom srodstvu, etničkom porijeklu ili kulturno-religijskom zajedništvu i subgrupacijama proisteklim iz navedenih. Strogo razdvajanje javnog i privatnog pokazivalo se u postojanju uskih ili slijepih ulica, dok se ekonomska aktivnost i razmjena koncentrisala u javnim prostorima i glavnim ulicama. U najuproštenijoj slici islamskog grada ova urbana cjelina opisuje se kao replika Medine, gdje je islamska zajednica grupisana oko svetog hrama. Vitalne tačke grada svode se najčešće na kongregacijsku džamiju, suk i hamam, da bi njegov dalji razvoj bio zasnovan na segregaciji komercijalnog i rezidencijalnog, zatim islamskih i neislamskih stanovnika, i na kraju muških i ženskih članova društva, odnosno porodice. Dakle, ono što se u evropskoj percepciji podrazumijeva pod islamskim gradom uređeno je isključivo prema islamskom religijskom kodu. Tako, model islamskog grada ima statični i uniformni karakter, on je okamenjen i nesposoban da se mijenja zbog prevlasti religije u društvu, i kao takav postaje tipični odraz nerazvijenog Istoka. Nažalost, u potpunosti se zanemaruju specifičnosti određenog perioda i regionalne kulture, islamska civilizacija se posmatra kao zatvorena zona, gdje se međusobno preuzimanje i kulturna inercija gotovo i ne spominju. Zamijenimo li naziv „islamski grad” nazivom „grad u islamskom svijetu”, olakšaćemo razumijevanje nepostojanja jedinstvenog modela islamskog urbanizma i uključiti pojam urbanog modela, koji je oblikovan ili uokviren islamom mnogo prije nego li je njime determinisan (Abu Lughod 1987, 162). Dalje, uzimamo u obzir činjenicu da su gradovi živi organizmi u stalnom procesu nastajanja i oblikovanja, a ne gotovi, završeni proizvodi i odatle, umjesto da tražimo obilježja jednog istog modela „araboislamskog grada” na tri kontinenta, sagledavamo islamski svijet u difuznom pluralizmu zajednica, između kojih su tokom vremena nastajale uočljive regionalne razlike. U Crnoj Gori i šire u balkanskim zemaljama pod osmanskom vlašću postojao je tzv. model osmanskog ili tursko-balkanskog grada, koji se geografski i istorijski smješta između Istoka i Zapada. Organizaciona „anarhičnost”, kao istaknuta karakteristika „istočnjačke prirode” ovog grada, nije narušavala njegovu funkcionalnost između zgusnutog trgovačkog središta i izmaknute rezidencijalne periferije. U 18. i 19. vijeku tzv. „turske kuće”, poredane u uličnom nizu, dominantno će obilježiti tursko-osmansko gradsko naselje na Balkanu, razlikujući

se možda u nešto lokalnih detalja, što će danas u turističkim pregledima biti preporučeno kao znak prepoznavanja „turskih” ili „orijentalnih” četvrti. Ako se želi izdvojiti osmansko-islamsko u urbanim cjelinama Crne Gore, treba uzeti u obzir da je osmanizacija onoga što je postojalo prije dolaska Turaka na Balkan podrazumijevala ponekad i promjenu funkcije zatečenih objekata, nerijetko hrišćanskih hramova ili određene nadogradnje, tako da savremeni pokušaji eventualnog povratka na prvobitni ili autentični izgled u određenim slučajevima povlače za sobom cijeli niz pitanja u vezi s vrstom autentičnosti koju želimo postići. Odličan su primjer spomenutog Balšića kula i Crkva Sv. Marije u Ulcinju, koji su u vrijeme osmanske vlasti na tom području dobili vidljive izmjene: Balšića kula je nadograđena, Crkva Sv. Marije pretvorena u džamiju. Danas je to muzejski prostor, s tim što prilično oštećeni, nekada dograđeni, minaret svjedoči o vremenu kada je nekadašnji hrišćanski hram, preinačen, služio islamskim vjernicima. S druge strane, zakopavanje ili zanemarivanje tragova „nazadne” prošlosti u vremenima graditeljske „modernizacije” i socijalističkog razvoja zauvijek je odnijelo nekadašnja gradska središta, koja se danas samo u ostacima pojedinih objekata mogu prepoznati. Podgorička Stara varoš je nebrigom i izgradnjom neprimjerenih objekata dobila izgled haotične cjeline. Složili bismo se s mišljenjima pojedinih arhitekata da nikako nijesu rješenje replike koje oponašaju tradicionalne strukture i da bi integracija starog i novog u saglasju s prepoznatljivim urbanim identitetom trebalo da bude u funkciji očuvanja tradicionalnog mjesnog ambijenta. Nesporno je da iščezavanje obilježja tradicije u čijim smo okvirima vijekovima trajali, nebriga da se oni sačuvaju ili da se ono što je preostalo od njih pažljivo integriše sa strukturama koje su kasnije nastale, nose simboličku poruku i jednako kao i obratno postupanje govore o dominantnom kulturnom modelu i sistemu vrijednosti. Kakvu sliku prošlosti naše društvo zapravo želi ponuditi? Jedan od odgovora može biti da su asfaltirana kaldrma, betonom presvućeni kameni zidovi ili polusrušene kuće Stare varoši u Podgorici istovremeno odraz dugovremenog njegovanja odnosa prema periodu osmanske vlasti u balkanskim zemljama kao mitskom graničniku između dobra i zla, i „svemu turskom”, a zatim i orijentalno-islamskom, kao arhineprijetelju (Stojanović 2010, 27). Jednostavnije rečeno, riječ je o odrazu percepcije da je urbani razvoj balkanskih naselja prekinut osmanskom vojnom penetracijom i da je ono što je u tom periodu nastajalo građeno nasumice, proizvoljno, u neredu i bez plana. S druge strane, ambicije da se sve odjednom vrati na staro i nekadašnje predstavlja jednako zastranjivanje, kao, npr., nostalgični zahtjev da se dio muzejskog kompleksa u Ulcinju, smješten u prostoru nekadašnje Crkve Sv. Marije, kao Hadži Halil Skurova džamija, obnovi i vrati islamskim vjernicima, odnosno Islamskoj zajednici (Karamanaga 2005, 8).



Sl. 42, 43. Fragmenti degradiranih ili polusrušenih djelova Stare varoši u Podgorici



Sl. 44. Balšića kula u Ulcinju  
(dio muzejskog kompleksa u Ulcinju)

Spomeničko nasljeđe tokom vremena može primiti nanose, dodatke i izmjene, u zavisnosti od potreba zajednice koja ga u određenom periodu preuzima i dominantne kulturne paradigme, i to postaje sastavni dio određenog objekta koliko i vrijeme kroz koje pretrajava, kao njegova simbolička redefinicija. Promjena ugrađena u oblik ili dio spomenika pretvara se u znak, ona je materijalizovana i vizualizovana informacija koja postaje dostupna i trajna. Gradski tekst koji čitamo u imenima ulica ili spomenicima nosilac je pamćenja i dio kulture koja upravlja stvaranjem novih ili uništavanjem



i zaboravljanjem drugih tekstova (Lotman 1993, 331). Promjena namjene, uklanjanje ili dodavanje određenih simbola sigurno predstavljaju resemiotizaciju spomenika i njegovu reinterpretaciju u sferi baštine (Šakaja i Crljenko 2017, 249) i sve zajedno može se svesti na pitanje proizvodnosti znaka, kojim

Sl. 45. Nekadašnja Crkva Sv. Marije ili tzv. crkva-džamija u Ulcinju (dio muzejskog kompleksa u Ulcinju)

se upravlja na određenom nivou odlučivanja unutar zajednice i njene kulturne javnosti. Dvostruka identitetska označenost Sahat-kule u Podgorici pokrenula je cijeli niz pitanja prilikom njene rekonstrukcije. Skinuti ili zadržati krst koji je na njen vrh postavljen negdje krajem 19. vijeka? Jedni je vide spomeničkim reprezentom osmanskog, orijentalno-islamskog urbanizma i odatle u ne-



Sl. 46. Sahat-kula u Podgorici

saglasju sa simbolom na njenom vrhu, za druge je taj krst sastavni dio istorije grada, odnosno simbol postavljen u znak okončanja osmanske vlasti u Podgorici. Može li se uspostaviti određena hijerarhija u čitanju ovog gradskog teksta? Izvorno, krst Sahat-kuli ne pripada, ali je njegovim postavljanjem ona podvrgnuta resemiotizaciji i sigurno je da bi njegovo eventualno uklanjanje predstavljalo simbolički čin i nimalo neutralno naglašavanje njene prvobitne označenosti. U višestrukosti identitetske pripadnosti obično je istaknuta ona koja se osjeća ugroženom, tako da je, u trenutku kada je na vrh ove kule postavljen krst, hrišćanska populacija Podgorice time označila kraj svoje ugroženosti i isto tako, sadašnja potreba da ovaj objekat izgubi taj dio svoje označenosti trebalo bi da upozori na potrebu da se njen prvobitni i neupitni orijentalno-islamski identitet slobodno i bez ikakvih dodataka pokaže.

Krećući od terminoloških nedoumica u nazivu nasljeđa koje pokušavamo sagledati u njegovim granicama, neizbježno se postavlja pitanje ukorijenjenosti određenih predstava i odnosa, proizašlih iz kosmopolitske heterogenosti levantskog orijenta ili istočnog Mediterana, u čijem su se sinkretizmu identitetskog karaktera miješali, bogatili i sjedinjavali helenski, vizantijski, slovenski, turski, arapski, hrišćanski i islamski elementi. U tumačenju naše kulturne prošlosti, orijentalno-islamski identitetski znak neodvojivo se vezuje za naziv *levantski*, koji tada crnogorske, balkanske i šire prostore istočnog Mediterana otvara sagledavanju najdubljih slojeva jedne sinkretičke kulture, čija etnička i vjerska heterogenost nije značajno narušavala njeno jedinstvo. U ovom kontekstu na

šta bi se odnosila reinterpretacija orijentalno-islamskog identitetskog znaka, s obzirom na to da ne ostaje anahron i okamenjen u odnosu na sve drugo što je znak raspoznavanja ostalih kulturnih obrazaca? Izvučen iz sinkretičke fluidnosti istočnog Mediterana, on poseže zavjerskim, običajnim, jezičkim, mit-skim i svim drugim resursima koji će ga učiniti razgovjetnim, drugačijim i prilagođenim vremenu.

### *Zaključak*

Postoje manje ili više vidljivi etnički i kulturni kodovi neke zajednice za koje se pretpostavlja da označavaju okupljanje njenih članova, odnosno njihovo odvajanje od „drugih”. Uopšte uzev, svaka kultura je označena svojim setom identitetskih simbola, koji mogu biti povezani s različitim iskustvima, tradicijama, istorijom i percepcijama. Simboli su reprezentanti stvarnosti i naša namjera u ovom radu bila je da ukažemo na moguće načine interpretacije značenja i distinktivnosti simbola orijentalno-islamskog kulturnog identiteta u Crnoj Gori. U vrijeme osmanske dominacije na ovim prostorima, orijentalno-islamski uticaji došli su u dodir s vrlo ukorijenjenom lokalnom tradicijom. Ponekad su orijentalni elementi postali dio i dalje živuće prijeislamske tradicije, dobijajući izmijenjeno značenje. U tom smislu možemo govoriti o mješavini tipičnih karakteristika koje su dolazile sa Istoka i lokalnog, regionalnog identiteta. U tumačenju orijentalno-islamskog identitetskog znaka neophodan je iskorak od prakse njegovanja sjećanja na islamsko-hrišćanske konfrontacije i ignorisanja, proisteklog iz neznanja i orijentalističkog egoizma, u pravcu dijaloga i razumijevanja da naši identiteti predstavljaju izraz najrazličitijih sinteza, uticaja i prožimanja. Kulturu shvaćenu kao politiku identiteta, polazeći od ideje o njegovoj višestrukosti, trebalo bi da vidimo kao praksu u stalnom nastajanju, u spoju između statičnosti nasljeđa prošlosti i dinamizma savremenosti, u kontinuiranom procesu afirmacije baštinjene različitosti, kao potencijala i resursa zajedničkog života.

### *Literatura*

- [1] Abu Lughod, J. L. (1987): The Islamic City: Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance, *International Journal of Middle East Studies* 19, no 2, 155–76.
- [2] Bojovic, J. R. (1992): *Ljetopis manastira Piva*. Podgorica, Istorijski institut Crne Gore.
- [3] Bugarski, R. (2005): *Jezik i kultura*, Beograd.



- [4] Đorđević, I. (2010): Identitetske politike u ritmu „lakih nota” recepcija neofolk muzike u Sloveniji, *TRADITIONES*, 39/1, 137–153.
- [5] Đurković, M. (2001): *Slučaj popularne muzike u Srbiji* (autor je izložio tekst na 292. Naučnoj tribini Instituta za filozofiju i društvenu teoriju, u Beogradu, 26. septembra 2001. godine).
- [6] Đurković, M. (2004): Ideološki i politički sukobi oko popularne muzike u Srbiji. *Filozofija i društvo XXV*, 271–284.
- [7] Grote, H. (2005): *Kroz Crnu Goru i Albaniju*, CID (Podgorica).
- [8] Hourani, A. (1989): Islam in European Thought, *The Tanner Lectures on Human Value*. (delivered at Clare Hall, Cambridge University, January 30 and 31 and February 1).
- [9] Janković, S. (1980): Nova lična imena u bosanskohercegovačkih Muslimana, *II jugoslovenska onomastička konferencija*.
- [10] Jansen, S. (2001): Svakodnevni orijentalizam: Doživljaj „Balkana”/„Evrope” u Beogradu i Zagrebu, *Filozofija i društvo XVIII*, str. 33–71.
- [11] Karamanaga, I. (2005): U ulcinjskom Starom gradu Hadži Halil Skurova džamija, *Elif*, 8.
- [12] Kiossev, A. (2003): The dark intimacy: maps, identities, acts of identification. First published in *Balkan as Metaphor: Between Globalization and Fragmentation*, eds. Dusan I. Bjelic, Obrad Savic (165–190). (MIT Press 2002); *Eurozine: Belgrade Circle Journal*, published: 19 May 2003.
- [13] Kujović, D. (2010): Smail-aga Čengić između dva epska portreta. *Istorijski zapisi* (Podgorica), 1, 101–110.
- [14] Kujović, D. (2016): Oriental-Islamic Cultural Identity in Montenegro — a Museum Artefact Story, *Annales — Series Historia et Sociologia*, 26/1, 13–23.
- [15] Lotman, Y. (1993): *Izbrannye stat’i v trekh tomakh*, 3. Tallin: Aleksandra.
- [16] Maluf, A. (1998./2016): *Ubilački identiteti*, Beograd: Laguna.
- [17] Samardžić, R. (1984): O gradskoj civilizaciji na Balkanu XV–XIX veka, u zbornik radova: *Gradska kultura na Balkanu (XV–XIX vek)*, Beograd, 1984, 1–17.
- [18] Schein, E. (1984): Coming to a new awareness of organizational culture. *Sloan Management Review* 25: 2.
- [19] Smailović, I. (1980): Lična imena neorijentalnog porijekla u bosanskohercegovačkih Muslimana, *II jugoslovenska onomastička konferencija*.
- [20] Solterdijk, P. (1991): Pariski aforizmi o racionalnosti, u: *Filozofija u vremenu*, urednik: Abdulah Šarčević, Sarajevo: Veselin Masleša, 102–117, 103.
- [21] Stojanović, D. (2010): U ogedalu „drugih”, u: *Novosti iz prošlosti*, priredio: Vojin Dimitrijević, Beograd, 13–31.
- [22] Šakaja, L. i I. Crljenko (2017): Periferni gradski tekst. Ulično nazivlje i spomenici zagrebačke Dubrave u semiotičkoj perspektivi, *Etnološka tribina*, vol. 47, 236–259.
- [23] Šarić, Lj. (2010): Domestic and Foreign Media Images of the Balkans, u *Contesting Europe’s Eastern Rim (Cultural Identities in Public Discourse)*, edited by Ljiljana Šarić et al, Bristol, 51–73.
- [24] Todorova, M. (1996): The Ottoman Legacy in the Balkans, u: *Imperial Legacy (The Ottoman Imprint on the Balkans and the Near East)*, ed. L. Carl Brown, 45–77.
- [25] Tošović, Branko (2010): Identitet ↔ identičnost ↔ razlika, u: *Srpski pogledi na odnose između srpskog, hrvatskog i bošnjačkog jezika*, ur. Branko Tošović, Arno Wonisch, Institut für Slavistik der Karl-Franzens-Universität Graz / Beogradska knjiga, 89–98.
- [26] Vasić, M. (1991): Islamizacija u jugoslovenskim zemljama, *POF*, 1991, 425–441.

Dragana KUJOVIĆ

CONTRIBUTION TO THE INTERPRETATION OF ORIENTAL-ISLAMIC  
IDENTITY SIGN IN MONTENEGRO

*Summary*

This study is divided into three segments. The subject of our research is first of all the terminological doubts in the designation of the Oriental-Islamic identity, then the artifacts of the Oriental-Islamic segment of the material culture in Montenegro as a part of the cultural system that has got its museological expression. The paper also deals with perception of the Oriental-Islamic identity sign, or in other words, possible reading of certain cultural texts as a reflection of new realities and our inherited mentalities. Our intent was to point out possible ways of interpreting the meaning and distinctiveness of the symbols representing the Oriental-Islamic cultural identity in Montenegro. At the time of Ottoman domination in this region, Oriental-Islamic influences came into contact with a highly rooted local tradition. In this respect, we can talk about a mixture of typical characteristics that came from the East and the local, regional identity. In the interpretation of the Oriental-Islamic identity sign it is necessary to understand that our identities represent an expression of the most diverse syntheses, influences and interconnections. In analyzing some cultural texts we pay our attention mostly on a possibility of different readings articulating or producing a myth about our own cultural identity or the identity of others. In the interpretation of our cultural past, the Oriental-Islamic identity sign is inseparably linked to the name of the Levant and inevitable understanding the Montenegrin, Balkan and wider areas of the Eastern Mediterranean in the frame of the deepest layers of a syncretic culture.